

considerata, di Elia e di Giobbe: Paolo non desidera morire per sfuggire alla pesantezza della vita apostolica; piuttosto desidera essere in una comunione più intima con Cristo, e per raggiungere questa meta la morte, benché non cercata, è la via necessaria. Il riproporre nella propria vita la morte di Cristo (cfr. 2Cor 4,10) raggiunge il suo culmine nel morire che apre all'essere per sempre con Cristo. Si profila non solo un'accezione della morte, ma pure una trasvalutazione della stessa: la vita apostolica, come già la vita del battezzato, era partecipazione al mistero pasquale; ora, con la morte che si presenta come eventualità reale, diventa possibile rivivere nel proprio corpo quanto Cristo ha vissuto: la configurazione cristiana giunge così a compimento.

Se ciò è possibile è perché la morte è radicalmente vinta con la risurrezione di Gesù.

La morte 'sconfitta'

Una convinzione attraversa la coscienza cristiana fin dalle sue origini: l'identità di Dio si manifesta ormai nel risuscitamento di Gesù. Con ciò egli si manifesta viepiù come il Dio della vita, che compie l'attesa, tenuta desta soprattutto dalla letteratura apocalittica, di una vittoria definitiva sulla morte. Il risuscitamento di Gesù si presenta pertanto, come fondamento di una nuova visione della morte: questa non è più la potenza invincibile che incute timore agli umani, bensì una potenza ormai sconfitta, di fronte alla quale il credente può stare quasi in atteggiamento di sfida, perfino provocatorio. Certo, tutto è rimandato al futuro — la morte infatti continua a mietere vittime —, ma già ora la si può guardare con la sicurezza di chi sa di essere vincitore.

La visione qui sinteticamente richiamata trova espressione singolare in 1Cor 15,54-56:

Quando questo corpo corruttibile rivestirà incorruttibilità e questo corpo mortale immortalità, allora si compirà la parola della Scrittura: *La morte fu ingoiata nella vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? Il pungiglione della morte è però il peccato; la forza del peccato la legge.*

Il contesto generale del brano, che sarebbe un *midrash* paolino sulla morte⁸⁷, è la discussione che Paolo intraprende con la comunità di Corinto in rapporto alla risurrezione. A fondamento della sua argomentazione, tesa a correggere la convinzione gnostizzante dei Corinti, Paolo pone la confessione di fede, da lui stesso ricevuta, che attesta la risurrezione di Cristo (cfr. v. 3-5) dalla quale deriva come conseguenza il destino di risurrezione per i cristiani.

Il contesto immediato è la questione, che viene già affrontata in 1Ts 4,13-18⁸⁸, della sorte di coloro che saranno ancora in vita al momento della parusia: Paolo afferma la parità di tutti i cristiani mediante l'idea della trasformazione (v. 51), che avrà luogo in coincidenza con la parusia di Cristo. Questa produrrà la vittoria definitiva sulla morte: «La morte, del cui annientamento escatologico si parlava in forma di personificazione mitica in 15,26, viene privata della sua vittoria e della sua esistenza, poiché la mortalità umana è mutata in immortalità»⁸⁹. L'affermazione è posta «con una dichiarazione trionfante molto vicina allo stile innodico»⁹⁰, facendo ricorso a due citazioni secondo il procedimento dell'amalgama: la prima, una versione greca di A 25,8, che si discosta dalla LXX⁹¹, suona: «La morte è stata inghiottita nella vittoria»; la seconda è una libera ripresa della versione della LXX di Os 13,14: «Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?»⁹². Con le due citazioni Paolo vuol dire che «quando la natura terrena sarà rivestita di incorruttibilità e il corpo terreno d'immortalità, sarà divenuta realtà quel superamento della morte che promette la Scrittura»⁹³. Ciò è possibile perché il peccato è stato vinto, e la legge, che è la forza del peccato, è stata superata, e quindi non può più portare la sua funzione di stimolo al desiderio del male⁹⁴. Se la morte continua a mietere le sue vittime, la comunità sa che essa è ormai depotenziata e vive quindi nella speranza della vittoria definitiva. Da tale convinzione nasce l'inno di grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (v. 57)⁹⁵. Qui la vittoria include morte, peccato, legge: i cristiani sono già in una situazione di libertà dalle potenze mortifere, e dunque sono ancora in attesa della trasformazione preannunciata in coincidenza con la parusia di Cristo:

La risurrezione è [...] qualcosa di futuro, e benché in Cristo il vecchio secolo sia terminato e inizi il tempo nuovo, divino, il secondo e il terzo atto della realizzazione, ossia la risurrezione di coloro che sono di Cristo e la fine di tutto il mondo, non sono ancora accaduti (15,20 ss.). Fra il primo atto, che fonda la loro speranza, e l'ultimo, vive la comunità.⁹⁶

Questa, vivendo nella speranza, è ormai liberata dalla preoccupazione che affliggeva i cristiani di Tessalonica: anche coloro che già sono morti potranno partecipare alla parusia di Cristo.

Da ciò deriva conforto (cfr. *1Ts* 4,18), ma anche coraggio nell'affrontare il martirio, che si presenta come una forma di morte 'attiva', lo «svelamento della sostanza cristiana della morte», perché è «la morte della libera libertà» nella quale «appare ciò che di solito è nascosto dal carattere velato dell'essenza della morte; [...] si risponde al problema della morte velata, cioè se sia una morte di libertà imposta, ovvero libera».⁹⁷

Conclusioni: prepararsi alla morte?

La breve considerazione dei modelli di comprensione della morte porta a interrogarsi sulla pertinenza della pratica e della dottrina della preparazione alla morte: queste, infatti, colgono della morte solo un aspetto, quello del finire. Non si può certo dimenticare tale dimensione, ma si deve, nello stesso tempo, mostrarne il limite. Gli esempi di *Ars moriendi* che sono rintracciabili agli albori dell'epoca moderna, connessi con la tragica esperienza delle morti in massa a causa delle epidemie e delle guerre, sono peraltro diversi da quelli provenienti dall'antichità e legati alla filosofia⁹⁸: se questi fanno leva sulla necessità di integrare la finitudine nella coscienza degli umani, i primi vogliono disporre ad accettare l'imporre inevitabile della potenza della morte, cui nessuno può sfuggire. In questi modelli la morte non è certamente cercata; è anzi il nemico che si profila all'orizzonte e dichiara l'inermità di ogni attaccamento al mondo di quaggiù, calico, fragile, effimero, come si può constatare appunto dall'imperversare della morte⁹⁹. Le danze macabre o i trionfi della morte, spesso con valenza anche politica (la

morte non guarda in faccia a nessuno¹⁰⁰), avevano lo scopo di raffigurare lo strapotere della morte¹⁰¹ e quindi la necessità di non farsi trovare da essa impreparati, visto che essa segna l'ingresso nel mondo definitivo, quello della retribuzione; svolgevano quindi una funzione pedagogica¹⁰².

C'è però da domandarsi se l'immagine di morte che si propone in tali raffigurazioni e in tali pratiche, accompagnate e stimolate anche dalla predicazione, non sia unilaterale: qui la morte appare come minaccia incombente e come giustizia; mai come 'amica', 'attesa', 'sconfitta'. Ci si trova di fronte a un mondo che sembra aver messo tra parentesi la risurrezione. In effetti, sebbene nella confessione di fede si continui, necessariamente, a confessare la risurrezione sia di Cristo sia dei fedeli, l'accento della riflessione e della predicazione cade sia sulla morte di Cristo sia su quella dei suoi discepoli. In verità l'invito a prepararsi alla morte è più in funzione parentetica che non escatologica: serve a stimolare i fedeli a vivere una vita conforme alla volontà di Dio, sulla base della quale si sarà giudicati¹⁰³. L'appello, innegabile¹⁰⁴, alla fragilità dell'esistenza umana, che trova il suo culmine nella morte, appare quindi strumentale a tenere desta la consapevolezza del giudizio di Dio, il quale svelerà la verità della vita. In tal senso la preparazione alla morte si configura come preparazione al giudizio di Dio, l'unico che può decidere l'esito ultimo dell'esistenza. E diventa educazione a prendere sul serio il tempo che è concesso per la decisione per Dio¹⁰⁵. Pare questa la lezione da apprendere dall'*ars moriendi*. E da essa si arriva a cogliere il senso positivo della morte.

Come fa notare Bernhard Welte, la morte con la sua serietà (è il caso serio della vita, messo in evidenza già dai sapienti biblici) è stimolo a diventare seri e fa ammutolire; produce timore reverenziale, espresso poi nei rituali, tra i quali il ricordo selettivo occupa un posto rilevante: nel ricordo così connotato si purifica e si eleva ciò che la persona è stata; si dichiara un ricordo perenne, quasi riflesso del volto 'più bello' del defunto (come si dice abitualmente). Nel medesimo ricordo si può però cogliere un segno: «Ciò che esperiamo attraverso la morte appartiene a un altro ordine rispetto a quello della scienza e della tecnologia razionali; a un ordine che è così profonda-

siderio di vita che gli umani da soli non sanno darsi. Ma questo coincide con il vivere da vivi, come annotava Paul Ricoeur:

Io non debbo trattarmi come il morto di domani, per tutto il tempo che sono in vita. Riprendo qui [...] la speranza, nell'istante della morte, di uno squarciamento dei veli che dissimulano il fondamento nascosto sotto le rivelazioni storiche. Proietto, così, non un dopo-la-morte ma un morire che sia l'ultima affermazione della vita. L'esperienza mia di una fine della vita si nutre di quest'auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita. Questo auspicio lo estendo alla mortalità stessa, come morire che resta interno alla vita. Così la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolario heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte¹⁰.

Ma tutto ciò è possibile se l'esistenza umana è vissuta nella proiezione verso il suo fondamento e quindi nella consapevolezza che anche il morire, che si profila all'orizzonte e getta la sua ombra su ogni istante della vita, è un atto di vita perché consegna di sé alla Fonte della vita, che ha destinato gli umani alla beatitudine.

mente radicato nel cuore umano da non poter essere dissolto nemmeno dall'enorme potenza planetaria della scienza e della tecnologia moderne¹⁰⁶. La morte, che è il sigillo della finitezza, fa quindi pensare all'infinito come a una potenza vivente e sacra. In questa luce si può dire che «qualcosa della serietà della morte sembra invitarci alla speranza»¹⁰⁷: «dalla morte fa cenno una potenza misteriosa, lieve e infinita, che conferisce senso a ogni bene e di fronte a cui non svanisce la differenza tra bene e male»¹⁰⁸.

Prepararsi alla morte non coincide pertanto con il vivere pensando continuamente alla morte come a una minaccia che incombe. Vuol dire piuttosto accettare la finitudine (di cui la morte è l'espressione estrema) e quindi ricondursi alla creatività, che comporta aprirsi alla consegna al fondamento 'perenne' della vita.

In tale visione il rapporto tra morte e peccato passa in secondo piano; emerge invece la dimensione simbolica della morte: essa è cifra della condizione umana, che sarebbe tragica nel suo finire solo se fosse semplice finire. Essa è, invece, anche compimento; per riprendere la terminologia sopra utilizzata, essa è 'amica'. Tuttavia non nel senso che libera dagli affanni, bensì perché apre alla relazione definitiva con Dio e rende gli umani partecipi della condizione di Cristo risorto. Da qui deriva una concezione dell'esistenza come preparazione alla pienezza donata: nel supremo 'essere disposti' si è portati a compimento.

In questa luce non c'è più spazio per una concezione dell'esistenza che troverebbe espressione in «essere per la morte»¹⁰⁹. Si delinea piuttosto il compito di integrare la finitudine sviluppando la consapevolezza che questa non è una condanna, bensì una possibilità: fonda una relazione con il principio della propria esistenza. In ultima analisi, un'esistenza umana senza finitudine, che comporta la morte, non sarebbe più 'umana'; come non sarebbe umana se restasse chiusa nel 'confine' della finitudine, cioè senza l'aspirazione alla pienezza di vita oltre la storia. Peraltro è questa aspirazione che rende difficile l'accettazione della finitudine, la cui integrazione 'umana' può avvenire solo nella fede, che rispetta la condizione degli umani segnata, per un verso, dall'essere 'per/verso' la morte, dall'altro, dal de-

⁴¹ L'espressione allude alla concezione, ampiamente sviluppata in Tommaso d'Aquino, secondo la quale l'anima 'separata' del corpo non è nella sua condizione 'naturale', sebbene essa, in quanto spirituale, sia incorruttibile: essendo 'forma' deve 'informare'.

⁴² A. Vaccaro, *La questione dell'immortalità dell'anima nella filosofia della mente*, «Vivens Homo», 19 (2008), p. 262.

III. Le molte facce della morte

¹ Cfr. B. Camper, *Thanatos pollakôs legetai*, in AA. VV., *Filosofia e religione di fronte alla morte*, CEDAM, Padova 1981, pp. 63-72, che richiama l'univocità di significato e, nello stesso tempo, la polisemia dei termini 'morire' e 'morte'.

² Cfr. J. Ellul, *Réflexions sur les contradictions de la Bible au sujet de la mort*, in AA. VV., *Filosofia e religione di fronte alla morte*, pp. 315-330, che recensisce una serie di 'contraddizioni' dei testi biblici sulla morte: le diverse affermazioni non possono essere annullate stante il fatto che la morte appare, nello stesso tempo, come distruzione, forza del nulla, e come passaggio verso una più grande comunione con Dio.

³ A. Bonora, *Morte*, in P. Rossano - G. Ravasi - A. Chirlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p. 1013.

⁴ Prestare attenzione a questo dato letterario permette di relativizzare la lettura teologica della Scrittura che vede una progressiva pedagogia divina anche a proposito della concezione della morte. In tal senso si può convenire con J. Ellul quando osserva che «la "Rivelazione progressiva" non spiega affatto il carattere contraddittorio dei testi biblici sulla morte» (Ellul, *Réflexions sur les contradictions de la Bible au sujet de la mort*, p. 318).

⁵ Questa istanza presiede ai 'nuovi' metodi di lettura recensiti anche dal documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (21.09.1993), in *Enchiridion Vaticanum* 13, nn. 2581-3150, qui nn. 2878-2929. Tra i vari nuovi approcci, quello cosiddetto 'canonico', invalso a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, pare debba essere tenuto in conto per il nostro tema; esso, infatti, «reagisce giustamente contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico. La Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuto come propria della propria fede. Si può insistere, a questo proposito, o sulla forma finale in cui si trova attualmente ciascuno dei libri, o sull'insieme che essi costituiscono come canone. Un libro diventa biblico solo alla luce dell'intero canone» (*L'interpretazione della Bibbia*, C. 1: *L'approccio canonico*, ibi, n. 2916).

⁶ A questo riguardo non si può dimenticare che, in rapporto alla morte, anche la letteratura extrabiblica attesta intenzionalità soteriologiche. Il confronto anziché portato quindi sulle vie di salvezza che vengono proposte negli uni e negli altri testi, ma non si potrà misconoscere il dato di fatto fondamentale: la tensione verso il superamento della morte accomuna tutti gli umani.

⁷ La preistoria beduina di Israele lascia le sue tracce nella concezione della morte attestata dalla Bibbia: cfr. U. Kellermann, *Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 73 (1976), pp. 259-282, qui p. 260.

⁸ Cfr. G. Pettinato, *Introduzione*, in *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1993, pp. 9-81.

⁹ Cfr. M. Doussé, *Le refus de la mort. Modernité de Gilgamesh*, in F. Lenoir - J.-Ph. De Tonnac (dir.), *La mort et l'immortalité*, Bayard, Paris 2004, pp. 951-964. La legittimità del ricorso a questa epopea si coglie se si tiene presente che alcuni motivi in essa contenuti si riscontrano anche nei testi biblici relativi alle origini.

¹⁰ *Ibi*, p. 951.

¹¹ Vi si trovano tre modi di vedere la morte e di affrontarla: 1. per il mondo agricolo essa rappresenta un'attuazione del ciclo della natura, e quindi non costituisce rottura violenta; 2. per il mondo urbano, che ha una visione lineare, essa si configura come un termine assoluto e definitivo, e quindi come ingiustizia, cui si cerca di sfuggire sia mediante il nascondimento sia mediante la ritualizzazione *post mortem* che mima una forma di immortalità; ciò significa però renderla ancora più potente; 3. per l'ambiente del deserto, la morte dell'uomo è come quella degli animali e quindi l'uomo si abbeverava alla vita senza fare progetti (cfr. *ibi*, pp. 954-955).

¹² *Ibi*, p. 963.

¹³ Sintomatiche le parole che Gilgamesh, secondo la Tavola X dell'Epopea classica (Tavoletta di Berlino e Londra), si sente rivolgere dalla taverniera Siduri mentre è lontano dalla sua città, ai confini del mondo: «Gilgamesh dove stai andando? La vita che tu cerchi, tu non la troverai. Quando gli dei crearono l'umanità, essi assegnarono la morte per l'umanità, tennero la vita nelle loro mani. Così, Gilgamesh, riempi il tuo stomaco, giorno e notte dati alla gioia, fai festa ogni giorno. Giorno e notte canta e danza, che i tuoi vestiti siano puliti, che la tua testa sia lavata: lavati con acqua, gioisci del bambino che tiene (stretta) la tua mano, possa tua moglie godere al tuo petto: questo è retaggio [...] di ogni essere vivente» (*La saga di Gilgamesh*, Epopea paleobabiloniana, righe 60-73, pp. 267-268). Nella versione più recente dell'Epopea la morte non è, come invece qui, legata alla creazione, bensì al diluvio (cfr. Pettinato, *Introduzione*, pp. 66-67). Nella trasformazione si può vedere la mobilità nella concezione della morte.

¹⁴ Una traccia di questa visione si trova ancora oggi nel modo comune di pensare la morte delle persone anziane: la si accetta senza grandi drammi.

¹⁵ Questa espressione si ritrova a proposito di Isacco (*Gen* 35,39); l'espressione «vecchio e sazio di giorni» a proposito di Giobbe (*Gb* 42,17), Davide (*1Cr* 23,1; in forma simile *2Cr* 24,15); la formula non indicherebbe semplicemente l'età avanzata, bensì «una prova di virtù che può essere messa in evidenza da una copiosa discendenza e dalla tumulazione nella tomba di famiglia» (K.-J. Illman, *mit*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, IV, Paideia, Brescia 2004, col. 1053).

¹⁶ «La problematizzazione del morire, e delle questioni a questo collegate, per il popolo dell'Antico Testamento, a differenza degli umani dell'antico Oriente e della Grecia che la pongono all'inizio e la illustrano con il mito, sta alla fine non all'inizio della storia della fede» (Kellermann, *Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit*, p. 261).

¹⁷ Una traccia di questa visione, pur in forma notevolmente meno drammatica, si trova in *Sir 17.1-3*.

¹⁸ Su questa linea, sebbene in forma di affermazione di principio e non di semplici constatazioni, si è posto anche il materialismo 'volgare' dei secoli XVIII-XIX, in particolare di P.-H. D. Holbach (1723-1789) e di J. Moleschott (1822-1893); cfr. A. Negri, *Le problème de la mort dans le matérialisme 'vulgaire'*, in AA.VV., *Filosofia e religione di fronte alla morte*, pp. 73-84.

¹⁹ A. Bonora, *Il libro di Qohelet*, Città Nuova, Roma 1992, p. 70.

²⁰ Il tema della efemericità della vita umana trova accenti accorati nel *Sal 90*, nel quale l'immagine dell'erba, che falciata dissecca, e del fiore che non dura più di un giorno (vv. 3-6) serve a descrivere la brevità del tempo umano a fronte dell'eternità di Dio; viene ripreso in termini simili in *Gb 14.1-2*, *Is 40.6-8*, con ampie assonanze in tutte le letterature: cfr. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume II (51-100)*, EDB, Bologna 1991⁵, pp. 866-869; 883-887. Il termine *hebel* ricorre poi tre volte nel *Sal 39*: vv. 6.7.12, che non si limita a descrivere la vita umana come un 'soffio', mostrando una notevole sintonia con Qohelet, ma la presenta pure come breve, pochi palmi, un nulla: cfr. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume I (1-50)*, EDB, Bologna 1991⁵, p. 711, dove si trovano referenze anche ad altri passi biblici di tenore simile.

²¹ *Qo 3.21*, nel quale si dichiara l'ignoranza circa il destino dello spirito vitale sia dell'uomo sia dell'animale, sarebbe una ironia nei confronti delle concezioni egiziane e greche relative all'immortalità, e la base dell'ironia sarebbe l'esperienza: «Una esperienza di immortalità presso Dio non era possibile per Qohelet in nessun modo, neanche *ex auditu*, in quanto la tradizione prima di lui la ignorava» (P. Sacchi, *Qohelet (Ecclesiaste)*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986, p. 95; cfr. anche p. 151). A differenza degli altri libri sapienziali, Qohelet nella sua ricerca privilegia l'osservazione diretta dei fatti distaccandosi dal sapere comune già acquisito e quindi procedendo in forma critica nei confronti di ogni pretesa di giungere alla verità: «L'intento di Qohelet è evidentemente quello di problematizzare una conoscenza che da parte di altri si presume sicura e sulla quale egli nutre invece seri dubbi» (V. D'Alario, «*Chi sa se lo spirito dell'uomo sale in alto...?*» [*Qo 3.21*]. *Un testo problematico sul tema dell'immortalità*, in Lorizio [a cura di], *Morte e sopravvivenza*, p. 216). Per questo Qohelet richiama l'attenzione sul presente, cui attribuisce un valore eterno, afferribile «solo se si confida nel Dio inafferrabile: non si può introdurre alcun aldilà che si presenti come legittimazione di una fuga di fronte alla responsabilità dell'istante presente, o che risulti essere una consolazione» (N. Lohfink, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 28).

²² «Facendo appello sia al pensiero tradizionale, espresso nella Scrittura (cfr. *Gen 2,7*), che all'esperienza, Qohelet contesta la legittimità di un'antropologia che

andava diffondendosi ai suoi tempi, tesa a svalutare le realtà terrene in nome di una sopravvivenza dello spirito dopo la morte» (D'Alario, «*Chi sa se lo spirito dell'uomo sale in alto...?*» [*Qo 3.21*], p. 221).

²³ Si riscontra anche qui il tono sobrio della descrizione della morte dei patriarchi: «riguardo al destino che lo attende il morente non si trova in una situazione di particolare malinconia né di speranza particolare. Manca di fronte alla morte qualsiasi atteggiamento patetico» (von Rad, *Genesis*, Paideia, Brescia 1978², p. 581).

²⁴ Sul rapporto (a quale dei due dare priorità) tra il racconto di *2Re e Is 38*, cfr. B.S. Childs, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 305-307.

²⁵ Childs, *Isaia*, p. 310.

²⁶ Cfr. F. Montagnini, *Il libro di Isaia. Parte prima (capp. 1-39)*, Paideia, Brescia 1982, p. 126.

²⁷ L'interruzione del legame con Dio, in forza dell'impossibilità di andare al tempio, e con gli abitanti di questo mondo, richiamata al v. 11, diventa la fonte dell'infelicità. Si delinea qui una concezione antropologica: «Qui l'uomo è inteso anzitutto come un essere bisognoso di comunicare con Dio e con il prossimo, un uomo che nell'un caso e nell'altro [...] è chiuso nella vita terrena» (O. Kaiser, *Isaia. Capitoli 13-39*, Paideia, Brescia 2002, p. 483).

²⁸ Va notato che l'uso dei due verbi (morire e vivere) non vuole attribuire la morte a Dio, bensì rimarcare la sua signoria: «Se Jahvè è l'unico Dio, non si può fare a meno di trarre la conseguenza che neppure alla morte può essere riconosciuto un ambito di signoria, nel quale sarebbe impedito a Dio di giungere» (H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, p. 143). Dio ha il potere di liberare anche dalla morte: questa idea fa da cornice anche all'invocazione di Gesù secondo *Ev 5,7*, che avrebbe sullo sfondo il racconto sinottico della preghiera di Gesù nell'orto, riletto con il *Sal 116*: cfr. A. Strobel, *La Lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, pp. 83-84.

²⁹ Cfr. A. Bonora, *Retribuzione*, in Rossano - Ravasi - Chirlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, pp. 1322-1335, che propone di superare sia la concezione che stabilisce una diretta conseguenza tra azione ed esperienza del male, sia quella che vede un intervento benedittivo o maledittivo di Dio in dipendenza dalle azioni umane. Si dovrebbe piuttosto pensare così: «Benedizione e maledizione, prosperità e sventura non sono semplicemente il risultato automatico di un processo meccanico azione-conseguenza che si attua entro una sfera di azione che determina il destino e che Dio si limita a sorvegliare e custodire, sia quando produce salvezza sia quando ha per effetto rovina. Dio vuole liberamente e infallibilmente la salvezza, il benessere, la vita per l'uomo, ma di fatto ciò si realizza a condizione che l'uomo accoglia liberamente i doni di Dio con l'obbedienza a lui» (p. 1326). Questa 'teoria' permette di comprendere anche i testi nei quali si afferma che Dio non vuole la morte degli umani; essa è piuttosto uscire liberamente dall'ambito di azione di Dio.

³⁰ È il caso della letteratura di rivelazione, nella quale i fedeli alla legge subiscono persecuzione e morte.

³¹ Cfr. M. Eliade, *Mythologies of Death: an Introduction*, in R.E. Reynolds - E.H. Waugh (eds.), *Religious Encounters with Death. Insights from History and Anthropology of Religions*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1977, p. 13. Cfr. la raccolta di alcune narrazioni sull'origine della morte in R. Petazzoni, *Miti e leggende. L'uomo e il suo destino*, a cura di C. Prandi, UTET, Torino 1990, pp. 61-92.

³² Cfr. Eliade, *Mythologies of Death*, pp. 13-14.

³³ Resta pure traccia della concezione secondo la quale la morte è dovuta a una forza malefica: caso eclatante è il passo di *Sap* 2,24a: «Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo». Va però detto che qui non si tratta della morte derivata dal 'peccato originale'; piuttosto «è quella spirituale, è quella dovuta al peccato attuale, quella morte che i seguaci del diavolo, gli *asebeis*, gli "empi" (con cui si apre questa parte, 1,16) invocano "con le loro opere e i loro pensieri". [...] La morte [...] colpisce solo gli empi e li colpisce subito; la morte che colpisce tutti è la "seconda morte" per l'empio, è morte apparente per il giusto» (G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, I, Paideia, Brescia 1989, p. 165; cfr. anche pp. 95-102 a commento di *Sap* 1,11-14 dove si afferma che Dio non ha creato la morte). La trasposizione della morte sul piano 'spirituale' sembra cercare una mediazione tra il dato di fatto biologico e la convinzione che la comunione con Dio è condizione per vivere. In tal modo si relativizza la morte fisica a fronte della interruzione della relazione con Dio. Peraltro la morte fisica era un fatto ovvio: Dio è certamente datore di vita, ma questa non è senza limiti. «Normalmente Dio dà la vita per un tempo giusto, e agli antichi ebrei questo sarebbe sembrato ovvio. Allo scadere del tempo, Egli se la riprende» (J. Barr, *Il giardino dell'Eden e la speranza dell'immortalità*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 39). In tal senso non si può negare che anche la morte sia opera di Dio: come dice il *Sal* 104,29, Dio può togliere il soffio vitale dai viventi.

³⁴ Si noti che la connessione malattia-peccato resta ancora nell'ambiente del Nuovo Testamento: basti ricordare la domanda dei discepoli di Gesù di fronte al cieco nato: «Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?» (*Gv* 9,2).

³⁵ J. Ratzinger ipotizza che il legame causale peccato-morte derivi dalla qualificazione culturalmente negativa della sfera della morte: cfr. il suo *Escatologia*, p. 92; l'ipotesi si basa sul fatto che, nell'Antico Testamento, tutto ciò che è connesso con la morte è considerato impuro e quindi non degno di culto, poiché impedisce la comunicazione con YHWH (cfr. *ibid.*, p. 91).

³⁶ Sebbene nella tradizione cristiana si veda già nel testo di Genesi la connessione tra peccato e morte, pare che qui il problema non sia ancora tematizzato. Certo nella concezione vulgata «il racconto di Genesi ci insegna che essa [la morte] è entrata nel mondo per il peccato dell'uomo. La morte è una maledizione, e la creazione intera è stata trascinata in quella maledizione» (Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezioni dei morti?*, p. 29). Tuttavia, a una lettura attenta del racconto di Genesi, questo 'luogo comune' appare piuttosto problematico; la morte, infatti, fu la sorte 'naturale' dell'umanità fin dall'inizio: «Adamo ed Eva non erano creature immortali che a causa del peccato caddero nella condizione del

dover morire; essi erano esseri mortali che ebbero una remota e momentanea occasione d'aver una vita eterna ma la percepirono solo attraverso un proprio atto di colpevolezza, e a causa di questo stesso atto furono privati di quella medesima possibilità» (Barr, *Il giardino dell'Eden*, p. 33). Da parte sua, H. Haag non teme di affermare che «anche in tutto il resto dell'Antico Testamento noi non troviamo nessuna testimonianza nel senso che la morte sia la conseguenza o la pena del peccato, eccetto il caso in cui, secondo la concezione tradizionale israelitica, una morte precoce è il castigo di una vita peccaminosa» (H. Haag, *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, Queriniana, Brescia 1970, p. 79).

³⁷ Va però notato che «in Ezechiele vita e morte sono concetti piuttosto indeterminati. "Vita" oscilla tra "restare in vita, sopravvivere" e "godere vita piena con Dio in un rapporto ottimale nel quadro della piena osservanza del patto". "Morte" o "morte" significa il contrario di tutto ciò, espresso mediante la formula della condanna a morte» (Illman, *mít*, col. 1058).

³⁸ Si tenga conto che in *Sir* 25,24 è alla donna che si attribuisce la colpa in forza della quale tutti moriamo: «Dalla donna ha inizio il peccato / e per causa sua tutti moriamo».

³⁹ A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Edizioni Paoline, Milano 2001, p. 233. «La morte come conseguenza del peccato significa per Paolo una perdita che va al di là della fine biologica. La morte verificabile con il metro della medicina ha solo valore di simbolo, che rimanda a questa perdita e nello stesso tempo ne costituisce un segno anticipatore» (J. Kremer, *Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht*, in G. Greshake - J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, p. 86; più in generale per gli scritti dell'antica tradizione ebraica precedente al cristianesimo, cfr. *ibid.*, pp. 97-102: quando si parla del rapporto tra morte e peccato si intende in genere la 'cattiva morte', non la mortalità umana [p. 100]).

⁴⁰ DH 222.

⁴¹ Agostino riprende e stigmatizza l'opinione di « quanti dicono che Adamo fu creato in modo tale che sarebbe morto anche se non avesse peccato, non quindi in conseguenza della colpa, bensì per necessità di natura; sicché tentano di far valere quanto si dice nella Legge, cioè: "il giorno in cui ne mangiaste, morireste", non per la morte del corpo ma per la morte dell'anima che si produce con il peccato» (*De peccatorum meritis et remissione* I, 2; trad. it. *Opere di sant'Agostino XVII/1: Natura e Grazia I: Il castigo e il perdono dei peccati...*, Città Nuova, Roma 1981, p. 17). A questa opinione Agostino oppone testi della Scrittura (*Gen* 3,19; *2Cor* 5,2) nei quali si dice che si tratta invece di morte corporale. Sicché, se l'uomo non avesse peccato, «sarebbe stato trasformato in corpo spirituale e sarebbe passato, senza dover attraversare la morte, nella incorruzione che è promessa ai fedeli e ai santi».

⁴² «[...] Attraverso la sua [di Cristo] morte viene spezzato quel chirografo [cfr. *Col* 2,14] della morte contratto con la procreazione, [morte] introdotta da Adamo per noi tutti e trasmessa a ogni anima; in esso ogni nato senza eccezione viene tenuto in schiavitù, prima di essere liberato mediante il battesimo» (DH 231).

⁴³ Nell'opera *De peccatorum meritis et remissione* Agostino prende avvio esaminando la prima delle tesi pelagiane che saranno condannate al sinodo di Cartagine del 411 relativa alla morte «per necessità di natura», e dopo aver citato *Gen* 2,17; *Mt* 8,22; *Gen* 3,19, e aver precisato che con la morte del corpo il primo uomo sarebbe tornato alla terra, aggiunge: «Tuttavia, sebbene fosse terra secondo il corpo e portasse il corpo animale con il quale era stato creato, Adamo, se non avesse peccato, sarebbe stato trasformato in corpo spirituale e sarebbe passato senza la prova della morte a quella incorruttibilità che è promessa a quanti sono credenti e santi [2*Cor* 5,2-4]. Pertanto Adamo, se non avesse peccato, non avrebbe dovuto essere spogliato del suo corpo, ma sopravvissuto d'immortalità e incorruttibilità, perché ciò che era mortale fosse assorbito dalla vita, cioè Adamo passasse da un corpo animale a un corpo spirituale» (1,2,2; trad. it. *Opere di sant'Agostino XVIII/1*, p. 19). Più avanti (1,5,5; trad. it. p. 21), Agostino non nega la mortalità del corpo di Adamo; afferma però che il corpo da *mortale* non sarebbe divenuto *morto* qualora Adamo non avesse peccato. Sulla base di passi paolini (soprattutto *Rm* 8,10-11), non sembra quindi possibile sostenere che la conseguenza del peccato sia soltanto la morte dell'anima: in effetti, «il corpo è morto non per la fragilità terrena perché fu fatto con la polvere del suolo, ma per il peccato» (*ibi*, 1,4,4).

⁴⁴ Cfr. DH 1512, che ripropone con qualche variazione il can. 2 del secondo sinodo di Orange (529): DH 372; per una sottolineatura delle variazioni, cfr. M. Flick-Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Querimiana, Brescia 1972, pp. 153-154.

⁴⁵ Cfr. DH 1511.

⁴⁶ Cfr. DH 371.

⁴⁷ Era questa la visione della teologia scolastica classica, rappresentata soprattutto da Tommaso, il quale riteneva che, per un dono preternaturale, l'anima di Adamo prima del peccato era capace di trasmettere la sua nativa immortalità al corpo; dopo il peccato questa capacità sarebbe stata perduta e perciò sarebbe intervenuta la morte, che si configura perciò come castigo: cfr. l'analisi dei testi di Tommaso in Cottier, *La mort, salaire du péché?*, pp. 121-150; secondo Tommaso, «il peccato ha avuto come conseguenza la perdita della giustizia originale e, al suo seguito, dei privilegi che vi erano connessi: il totale dominio e assolutamente efficace dell'anima sul corpo e quello della ragione sull'insieme delle potenze dell'anima. Venendo a mancare la giustizia originale, la natura umana è stata ferita quanto all'anima dal disordine delle potenze e si è trovata soggetta alla corruzione a causa del disordine del corpo, che si è trovato abbandonato a se stesso» (*ibi*, p. 129).

⁴⁸ Flick - Alszeghy, *Il peccato originale*, p. 166.

⁴⁹ EV 1, n. 1372. Per la storia e l'analisi di questo testo cfr. R. Tononi, *Il 'mistero' della morte nella «Gaudium et spes»*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Tononi (a cura di), *Di fronte alla morte*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 21-48.

⁵⁰ K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia 2008⁴, p. 33.

⁵¹ Su quest'ultimo aspetto cfr. Kellermann, *Die Überwindung des Todesgeschicks*, pp. 266-272.

⁵² Si tratta di uno dei rari casi in cui nell'Antico Testamento si esprime il desiderio di morire: cfr. Illman, *mût*, col. 1051.

⁵³ Si tratta di un *topos* che si ripropone anche in *Gn* 4,3,8, dove è dato vedere una contrapposizione tra la misericordia di Dio e la ristretta visione del profeta riluttante: «il motivo centrale dell'intero libro di Giona» (H.W. Wolff, *Studi sul libro di Giona*, Paideia, Brescia 1982, p. 150). Si potrebbero ricordare anche le accorate parole di 'automaledizione' di Geremia, che, sebbene non desidera la morte, rimpiange di non essere morto nel grembo (20,17-18), e non per la missione ricevuta, bensì per la pesantezza della vita umana in quanto tale quando è segnata da un dolore insopportabile (cfr. A. Weiser, *Geremia. Capitoli 1-25, 14*, Paideia, Brescia 1987, pp. 334-336).

⁵⁴ Nel caso di Giona, in 4,8 si riscontrano accenti satirici: il profeta (il lettore) pone una richiesta che appare sproporzionata rispetto alla situazione in cui si è venuto a trovare; resta però la notazione: «si sentì venire meno»; la minaccia - in questo caso il caldo afoso - conduce a desiderare di concludere la propria vita piuttosto che sopportare il disagio. Sullo sfondo si affaccia la concezione della vita: è tale se è priva di difficoltà.

⁵⁵ In maniera simile anche in *Qo* 4,2-3, dove si proclamano felici i morti che non vedono più l'oppressione e la desolazione prodotte dai malvagi. La maledizione del proprio concepimento e della propria nascita da parte di Giobbe costituisce una radicale trasformazione della visione biblica, secondo la quale la generazione è una benedizione, un segno di speranza (cfr. F. Mies, *L'espérance de Job*, Leuven University Press-Peeters, Leuven 2006, pp. 175-178).

⁵⁶ Lo *sheol* di Giobbe non sarebbe però, sulla linea di Qohélet, un luogo nel quale si scende e dove c'è la negazione della vita: «questo *sheol*, che nasce dalla stretta opposizione al tormento presente, è uno *sheol* sognato» (Mies, *L'espérance de Job*, p. 192).

⁵⁷ L'ansia febbrile con cui il ricercatore scava appena ha identificato nella sabbia una moneta è la stessa di coloro che amano tombe e cimiteri perché detestano l'assurdità dell'esistenza» (C. Ravasi, *Giobbe*, Bortolà, Roma 1979, p. 335). Ci si trova di fronte a un ribaltamento della visione dei libri sapienziali, nei quali il tesoro da cercare è la sapienza che conduce alla vita (cfr. *Pr* 3,18; 8,35; 9,6...); in essi «mai la morte è sperata in modo attivo più di un tesoro» (Mies, *L'espérance de Job*, p. 130).

⁵⁸ Cfr. anche *Gb* 6,8-10; 7,15; 10,18-19; 17,1.

⁵⁹ Se un interrogativo c'è, è rivolto a Dio che ha dato la luce a un infelice e la vita a quanti sono amareggiati fin nell'intimo, e aspettano la morte che non viene (3,20-21). L'interrogativo non trova risposta, e ciò rende ancora più acuta l'angoscia: la strada della vita gli è nascosta, non se ne conosce il senso, ed è Dio stesso a nascondere (cfr. 3,23). «Poiché quella risposta non arriva e l'uomo non può penetrare fino a Dio con la sua domanda, Giobbe si sente prigioniero della sua creaturalità. È chiuso senza via di uscita nella finitezza della sua esistenza tormentata. Gli rimane solo la brama della morte, come una spinta indeterminata verso una libertà che non esiste. Ma anche questa brama finisce nella delusione e gli fa sentire tanto più crudelmente le mura della prigione in cui è chiusa la sua

esistenza terrena, quanto più si abbandona a questo inutile desiderio d'una morte che non vuol venire» (A. Weiser, *Giobbe*, Paideia, Brescia 1975, p. 67).

⁶⁰ Gli amici rappresentano la concezione tradizionale, che per Giobbe non vale più: egli è passato dalla fede popolare che aveva espresso in 1,21 e 2,10 a una confutazione totale di quanto aveva detto in precedenza: la fede superficiale è crollata; «l'apparente certezza delle formule stereotipe è scomparsa, se mai c'è stata» (W. Vogels, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI, 2001, p. 62).

⁶¹ F. Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, PUF, Paris 2007, p. 76.

⁶² Platone, *Fedone* 118A, trad. it. in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 122.

⁶³ *Ibi*, nota 143 ad locum, p. 130.

⁶⁴ Va però notato che «non si tratta anzitutto di "imparare a morire", [...], bensì di impegnarsi "a morire e a essere morto" fin da questa vita per nascere alla sola vita degna di essere vissuta, quella del pensiero» (F. Dastur, *Comment affronter la mort?*, Bayard, Paris 2005, p. 71). Le parole che Socrate rivolge a Simmia e Cebe-te sono indicative, al riguardo: «Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire e di essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d'altro che della morte, e poi, quando arriva la morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura» (*Fedone*, 64A, trad. it. p. 76).

⁶⁵ Cfr. la descrizione di tale 'colpa' nel *Fedro* 248A-249B (trad. it. pp. 556-558) in connessione con la dottrina della trasmigrazione delle anime.

⁶⁶ Cfr. Platone, *Fedro*, 246A-249D, trad. it. pp. 555-558.

⁶⁷ Si potrebbe però notare che nei due casi la morte si staglia sulla tensione tra giustizia e ingiustizia: Giobbe e Socrate sono ambedue vittime dell'ingiustizia, che per il primo si configura nella malattia angosciante e per il secondo nella condanna. La reazione dei due è però diversa: Giobbe invoca la morte per essere liberato dall'ingiustizia; Socrate accetta la morte, ma la trasvaluta. Ciò non toglie nulla all'ingiustizia della stessa, ma paradossalmente l'ingiustizia diventa l'occasione per portare a compimento l'esercizio del morire, cioè il distacco dal corpo che è destinato alla corruzione ed è tomba, quindi luogo di morte. Nel *Gorgia* Platone pone sulla bocca di Socrate, in risposta alla provocazione di Callicle, un verso di Euripide: «Chi può sapere se il vivere non sia morire / e se il morire non sia vivere?» (492E, trad. it. p. 902) appunto per indicare che la vita come Callicle la delinea è morte perché è soggiogamento alle passioni, a fronte del vivere nella giustizia che, pur apparendo morte, è in verità vita vera, sebbene possa condurre alla morte inflitta dalla legge ingiusta, quella dei forti tanto esaltati da Callicle. Non sarebbe difficile trovare assonanze con i primi capitoli del libro biblico della Sapienza: cfr. F. Dalla Vecchia, *Dio non ha fatto la morte* (*Sap* 1,13), in *Canobbio Dalla Vecchia - Tononi* (a cura di), *Di fronte alla morte*, pp. 133-152.

⁶⁸ Cfr. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol. I*, pp. 874-876.

⁶⁹ Si tratta di un versetto (insieme con il v. 14) testualmente un po' accidentato, che pone difficoltà di interpretazione (cfr. *ibi*, p. 888); la nuova versione della CEI è la seguente: «Come pecore sono destinati agli inferi, / sarò loro pastore la morte; / scenderanno a precipizio nel sepolcro, / svanirà ogni loro traccia, / gli inferi saranno la loro dimora»; diversa è la traduzione di 15d proposta da Ravasi: «Al mattino la loro figura svanirà, / lo sheol sarà il loro empireo» (*ibi*, p. 889).

⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

⁷¹ «Il Salmo 49,16 non è un'esplicita, teorica e puntuale professione di fede nell'immortalità beata, ma non è neppure una semplice proclamazione di fiducia nella liberazione da una morte prematura o da un pericolo mortale nell'ottica della teoria della retribuzione» (*ibi*, p. 890).

⁷² «La morte non si presenta qui, come nello scetticismo di Qohélet, quale potenza livellatrice, bensì come il grande divisore» (Kellermann, *Die Überwindung des Todesgeschicks*, p. 275).

⁷³ L'espressione è di Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol. II*, p. 489.

⁷⁴ Cfr. un elenco di questi, in dipendenza da alcuni commentatori, *ibi*, p. 496.

⁷⁵ Sui possibili significati del termine (tempio, misteri di Dio, parola e segni divini), cfr. *ibi*, p. 518.

⁷⁶ Cfr. *ibi*, p. 501.

⁷⁷ Non sarebbe difficile trovare assonanze, pur constatando un linguaggio diverso, con *Sap* 3: cfr. Dalla Vecchia, *Dio non ha fatto la morte* (*Sap* 1,13).

⁷⁸ Se Luca voglia mettere l'accento sul primo o sul secondo aspetto dipende dall'interpretazione generale di tutta la sezione relativa al rapporto con i beni, tenendo conto del lavoro redazionale dell'evangelista, che sarebbe ravvisabile soprattutto nel v. 21: cfr. J. Dupont, *Le beatitudini. II: Gli evangelisti*, Edizioni Paoline, Roma 1977, pp. 175-181.287.

⁷⁹ *Ibi*, p. 304. F. Bovon, fa notare che il progetto di ingrandire i magazzini costituisce il peccato del ricco agricoltore: «A quello che ha ricevuto dalla natura e ottenuto con il proprio lavoro avrebbe dovuto rispondere con il dono e non con l'accaparramento. Mentre Dio dona, lui si rifiuta di condividere con altri» (F. Bovon, *Luca* 2, Paideia, Brescia 2007, p. 313).

⁸⁰ Cfr. *ibi*, p. 317.

⁸¹ *Ibi*, p. 321.

⁸² Dupont, *Le beatitudini. II*, p. 267.

⁸³ J. Gnilk, *La Lettera ai Filippesi*, Paideia, Brescia 1972, p. 141.

⁸⁴ *Ibi*, p. 142.

⁸⁵ Lincoln, *Paradiso ora e non ancora*, p. 179; cfr. nello stesso senso Gnilkka, *La Lettera ai Filippesi*, p. 145. Con ciò non si può interpretare il termine *anabūsai* del v. 23 nel senso di una liberazione dell'anima dal corpo: Paolo «riprende un termine disponibile e lo innesta nella sua prospettiva sulla morte, che non squalifica né fugge la vita terrena, e la sola ragione per cui la morte sia preferibile è cristologica» (Lincoln, *Paradiso ora e non ancora*, p. 179; cfr. anche Gnilkka, *La Lettera ai Filippesi*, pp. 147-149, dove si rimarca la differenza tra la visione paolina e quella greca: Paolo non squalifica e non fugge la vita terrena; la preferenza accordata alla morte è del tutto cristiana: la meta, infatti, è essere con Cristo).

⁸⁶ Paolo fa uso dello schema spaziale presente nella letteratura apocalittica, ma lo piega alla prospettiva cristologica. Peraltro se in 1,23 il movimento è da questo mondo al mondo celeste, in 3,20-21 il movimento è inverso: dai cieli, che sono la nostra patria, attendiamo come salvatore Gesù Cristo.

⁸⁷ Cfr. R. Morissette, *Un midrash sur la mort (1Cor XV,54c à 57)*, «Revue Biblique» 79 (1972), pp. 161-188.

⁸⁸ J. Becker (*La risurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1991, pp. 125-136) vede in 1Cor 15,50-58 una reinterpretazione di 1Ts 4.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 134-135.

⁹⁰ *Ibidem.* Lo stile avvicina il nostro testo a Rm 8,31-39.

⁹¹ Paolo scrive *katepôthe* o *thánathos eis níkos*, la LXX ha invece *katepên* o *thánatos ischúsas*; Paolo si avvicinerrebbe alle traduzioni di Aquila e di Teodozio: cfr. Morissette, *Un midrash sur la mort*, p. 169.

⁹² La LXX ha: «Dov'è il tuo diritto, o morte? Dov'è il tuo pungiglione, o Ade?».

⁹³ F. Lang, *Le Lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, p. 301.

⁹⁴ Il rapporto tra legge, peccato, morte verrà ripreso in forma simile da Paolo in Rm 7,5; 8,2; per una breve considerazione sul sottofondo anche qumranico e rabbinico di questo rapporto, cfr. Morissette, *Un midrash sur la mort*, pp. 176-183.

⁹⁵ Lang (*Le Lettere ai Corinti*, p. 302) sottolinea il valore del tempo presente nella relativa del v. 57: direbbe che fin d'ora i credenti sono riconciliati con Dio mediante la morte di Cristo. Forse si può intendere il participio presente *didónti* come qualificazione permanente di Dio, e quindi con valore anche di futuro: cfr. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, PIB, Romae 1966³, p. 389; peraltro al v. 54 si usa il futuro *genésetai* relativamente al compimento delle Scritture. Si può condividere quanto fa notare Morissette, *Un midrash sur la mort*, p. 184: «Il participio presente, accompagnato dall'articolo, rivela una sfumatura temporale ed equivale praticamente a un sostantivo: Dio (è Colui che) dà sempre la vittoria».

⁹⁶ H.-D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 1976, p. 297.

⁹⁷ Rahner, *Sulla teologia della morte*, pp. 88-89-90.

⁹⁸ Cfr. R.-P. Droit, *L'exercice philosophique. L'apprentissage de la mort' de Socrate à Schopenhauer*, in Lenoir - De Tonnac (dir.), *La mort et l'immortalité*, pp. 83-107.

⁹⁹ Per una breve descrizione delle tipologie di *ars moriendi*, cfr. J. Delumeau, *L'art de bien mourir*, in Lenoir - De Tonnac (dir.), *La mort et l'immortalité*, pp. 209-223; A. Maffei, «Bene vivat, qui bene mori desiderat». *La vita cristiana nell'orizzonte della morte nel «De arte bene moriendi» di Roberto Bellarmino*, in Canobbio - Dalla Vecchia - Tononi (a cura di), *Di fronte alla morte*, pp. 169-215.

¹⁰⁰ «La Morte, nella Danza macabra, si impone a ciascuno sotto forma di un cadavere di cui la stessa presenza conturba l'uomo e con un sol gesto gli toglie ogni velleità di resistenza. L'uomo sa, troppo bene, quale ne sia il senso, ricorda, ora in modo chiaro, la condanna che ha colpito i suoi predecessori e lo annienta. La Danza è un mezzo per realizzare immediatamente la rottura psicologica della durata umana e di ogni attività» (A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1989, p. 197).

¹⁰¹ Cfr. A. Tenenti (a cura di), *Humana fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, Ferrari Editrice, Clusone (BG) 2000.

¹⁰² Cfr. J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 65-152.

¹⁰³ Si veda esemplificativamente il cap. 23 del libro I della *Imitazione di Cristo*, che esalta la saggezza e la prudenza dell'uomo «che durante la vita si sforza di essere quale desidera essere trovato nel momento della morte»; ciò comporta «il completo disprezzo del mondo, l'ardente desiderio di progredire nelle virtù, l'amore del sacrificio, il fervore della penitenza, la rinuncia a se stesso e il saper sopportare ogni avversità per amore di Cristo» (*L'imitazione di Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI, 2002, p. 65).

¹⁰⁴ Questo assume accenti macabri in alcuni testi: tra tutti meritano di essere ricordate le prime «Considerazioni» dell'*Apparecchio alla morte*, di sant'Alfonso Maria de Liguori, sebbene anche di questo si debba cogliere anzitutto l'intento positivo: quello di «familiarizzare gli uomini con la morte o perlomeno di riconciliarli con essa e di indurli, attraverso il suo pensiero fedelmente coltivato, a decidersi in maniera più energica per una vita in Cristo e per il distacco a ciò necessario» (B. Häring, *Introduzione* a S. Alfonso M. De Liguori, *Apparecchio alla morte*, Edizioni Paoline, Roma 1983, p. 21).

¹⁰⁵ Si veda la «Considerazione XI: Prezzo del tempo» dell'*Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso, pp. 128-136.

¹⁰⁶ B. Welte, *Morire. La prova decisiva della speranza*, Queriniana, Brescia 2008, p. 49.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰⁹ La divulgazione attribuisce a M. Heidegger il senso negativo di tale espressione, da lui introdotta e frequentemente ripetuta. Contro le prime traduzioni francesi dell'espressione *Sem zum Tode* con *être pour la mort* anziché con *vers la mort*, lo stesso Heidegger si lamentava in una lettera a Hannah Arendt del 21 aprile 1954: cfr. H. Arendt - M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino

2001, pp. 106-107. La spiegazione dell'espressione sarebbe la seguente: «Dire dell'uomo che è in relazione alla morte, è certamente riconoscergli un essere che non può raggiungere la pienezza dell'essere assoluto, un essere che va solo fino alla morte, come potrebbe essere il senso del *zum in zum Tode*. Ma è soprattutto, assegnandogli la morte come destinazione – e qui appare il significato di *zu* nel senso di "in direzione di" –, fargli comprendere che questo limite assoluto del suo potere, di ciò che Heidegger chiama "trascendenza", che è la morte, è anche ciò che lo rende possibile» (Dastur, *La mort*, p. 110).

¹¹⁰ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 218-219.

IV. Il Paradiso: destino beato degli umani

¹ La filosofia, almeno in alcuni suoi esponenti, nei tempi recenti sembra aver ripreso la funzione a essa attribuita nell'antichità: il suo scopo sarebbe l'*eudaimonia*, ossia il fiorire dell'umano: cfr. M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 22; va precisato che il termine *eudaimonia*, spesso tradotto, in maniera non del tutto corretta, con 'felicità', comporta un'enfasi sull'*attività* e sulla perfezione della vita e non un semplice stato o un sentimento di soddisfazione: cfr. *ibi*, p. 53. Nella tradizione scolastica non a caso nella descrizione della beatitudine si introduce l'attività della conoscenza (la visione) che appaga il desiderio della volontà; non si tratta semplicemente di una contemplazione passiva; si rispecchia qui una concezione: l'apparire di Dio mette in movimento le facoltà umane in grado sommo. Sembra un paradosso: il sommo della quiete è il sommo dell'attività. È la stessa cosa che si riscontra per Dio secondo la concezione classica: Dio è somma attività e, nello stesso tempo, somma quiete. Per un primo sguardo all'attenzione al tema della felicità, soprattutto in alcuni filosofi italiani, cfr. F. Nodari (a cura di), *Felicità*, Massetti Rodella Editori, Roccafranca (BS) 2011; si tratta di brevi interventi di M. Augé, R. De Monticelli, S. Givone, D. Demetrio, A. Massarelli, M. Donà, B. Casper, R. Bodet, S. Natoli, M. Vannini, M.R. Parsi, A. Fabris.

² Mirabile al riguardo la metafora che Antoine de Saint-Exupéry coglie nell'esperienza da lui fatta con alcuni compagni: avevano allevato cuccioli di gazzella in un recinto; una volta cresciuti, questi si ponevano con la testa contro la palizzata del recinto; da essa si staccavano solo per ricevere il cibo dalle mani degli allevatori e poi tornavano a spingere con le piccole corna le assi del recinto, e se non venivano liberati, si lasciavano morire. Il commento dell'autore è sintomatico: «Ciò che [le gazzelle] cercano voi lo sapete, si tratta della distesa che le farà complete. Vogliono diventare gazzelle e danzare la loro danza. [...] Le guardate e pensate: eccole prese dalla nostalgia. La nostalgia è il desiderio di non si sa che... L'oggetto del desiderio esiste, ma non ci sono parole per esprimerlo. E, a noi, che cosa manca?» (A. de Saint-Exupéry, *Terra degli uomini*, Mursia, Torino 1988, pp. 167-168).

³ Cfr. *supra*, capitolo secondo.

⁴ Si potrebbe riprendere qui la riflessione su Eros come tendenza a possedere il Bene per sempre, proposta da Platone nel *Simposio*.

⁵ Epicuro pensava che compito della filosofia consistesse nel liberare dal 'vuoto' desiderio di immortalità, prodotto da false credenze, relative agli dèi, all'anima, alla sopravvivenza personale: cfr. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, pp. 121-122; tali false credenze attesterebbero il passaggio dal desiderio al valore; sicché il compito della filosofia consisterebbe nello smascherare tale passaggio, poiché non ci si dovrebbe attaccare a valori fautori di paura, i quali bloccano la fruizione del godimento mortale convincendo che la morte sia una perdita (cfr. *ibi*, p. 224): «Dal momento che la falsa credenza è una malattia della quale siamo tutti, chi più chi meno, affetti, questa arte [la filosofia] risulterà necessaria a ciascuno di noi per vivere bene. Poiché l'eliminazione della falsa credenza per via di ragionamento risulta del tutto efficace a togliere di mezzo il desiderio che arreca disturbo, un'arte che curi effettivamente la credenza risulterà anche sufficiente ad assicurare la vita felice» (*ibi*, p. 123). Il rapporto tra credenze e desiderio come causa generatrice di illusione è riscontrabile anche in S. Freud, che pone il sapere psicoanalitico «dalla parte della scienza, contro le illusioni, sostenute da una credenza fondata sul desiderio» (M. Aletti, *L'anima: contributo e limiti dell'indagine psicoanalitica*, in Associazione Teologica Italiana, *Per una scienza dell'anima*, p. 129).

⁶ Vale quanto fa osservare Robert Spaemann a proposito dell'argomento della critica sociale: «Una realtà soddisfatta concilierebbe l'uomo con la sua finitezza e non lo farebbe deviare in dimensioni per loro essenza immaginarie e che risiedono al di là di ogni *conditio humana* possibile» (R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 84).

⁷ Relativamente a epicureismo, stoicismo e scetticismo, cfr. la già citata ponderosa opera di Nussbaum, *La terapia del desiderio*.

⁸ La descrizione di tale luogo nella Bibbia si trova, oltre che in *Gen* 2,8-17, in *Is* 51,3; *Es* 28,13-14. Cfr. E. Cothenet, *Paradis*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XVI, Letouzey & Ané, Paris 1960, coll. 1177-1220. Nel corso dei secoli le attestazioni di una situazione ambientale di vita in pienezza si moltiplicano: si va dall'età dell'oro ai Campi Elisi, alle Isole Fortunate: cfr. J. Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Fayard, Paris 1992, pp. 11-35; Id., *Alla ricerca del paradiso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, pp. 11-22.

⁹ In questo senso si trova in *Lc* 23,42; *2Cor* 12,4; *Ap* 2,7, le sole tre volte in cui il termine ricorre nel Nuovo Testamento.

¹⁰ Sui tentativi di localizzazione, cfr. Delumeau, *Une histoire du paradis*, pp. 59-97; 203-227.

¹¹ Il racconto di *Gen* 3,23-24, che presenta lo sbarramento alla via del giardino, verrà ripreso e commentato continuamente nel corso dei secoli, quasi attestazione di una struggente nostalgia di un luogo di beatitudine che ci si dedica a descrivere e a dipingere: cfr. Delumeau, *Une histoire du paradis*, pp. 153-180.

¹² Questa prospettiva trova spazio in alcune tendenze filosofiche attuali che si fanno paladine di un'etica del finito: cfr. S. Passeri, *La sfida neopagana all'etica teologica*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (a cura di), *La rinascita del paganesimo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 109-142; M. Zani, *Paganesimo neogotico*, *ibi*, pp. 143-188.